Психология религии Э. Фромма и ее актуальность для современного религиоведения

E. Fromm Religion Psychology and its Relevance for Modern Religious Studies

Олег Климков[1]
Oleg Klimkov

[1] Saint-Petersburg State University

7/9 Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russian Federation, ole823@yandex.ru

DOI: 10.22178/pos.21-1

LCC Subject Category: B5800-5802

Received 10.03.2017
Accepted 08.04.2017
Published online 11.04.2017

Аннотация. В статье предлагается исследование психологии религии Э. Фромма и отмечается ее актуальность для современного религиоведения. Признавая изначальную доброту человеческой природы, он подвергает критике возможность возврата к традиционному религиозному укладу. Обсуждаются сложные взаимоотношения между психоанализом и религией. Отмечается недостаточность позиций по этому вопросу З. Фрейда и К. Юнга. Анализируются различные функции религии, проблема врачевания души, ритуализм, символизм и идолопоклонство современного человека. Э. Фромм делает акцент на психологической субъективности, предлагая игнорировать онтологическую проблематику, что ограничивает возможности его подхода.

Ключевые слова: психология религии; психоанализ; психотерапия; религия; религиоведение.

Abstract. The article suggests the study of the religion psychology by E. Fromm and notes its relevance for modern religious studies. Admitting the primordial kindness of human nature, he criticizes the possibility of a return to the traditional religious order. The complex relationship between psychoanalysis and religion is discussed. There is a lack of position on this issue of S. Freud and C. Jung. Various functions of religion, the problem of healing the soul, ritualism, symbolism and idolatry of modern man are analyzed. Fromm puts the emphasis on psychological subjectivity, suggesting to ignore ontological issues, which limits the possibilities of his approach.

Keywords: psychology of religion; psychoanalysis; psychotherapy; religion; religious studies.

Введение

Данная работа посвящена анализу того, как протекало исследование религии в парадигме глубинной психологии в XX столетии. Работа построена в соответствии с принципом исторической хронологии, дающим возможность обозрения концептуальной динамики процесса изучения религии в трудах одного из виднейших представителей психологии бессознательного Эриха Фромма. Его вклад в познание религии, особенно психологических ее аспектов, явился одним из важнейших достижений современного гуманитарного знания и культуры в целом. Кроме того, сама религия получила возможность более адекватного осознания используемых ею психологических механизмов и более четкого различения Божественного и человеческого в жизни верующих.

Научное исследование религии, как известно, включает в себя множество различающихся по методу и содержанию подходов. Наибольшее влияние приобрели, в свое время, сравнительный и социологический анализ религиозных феноменов. Однако все более явно проступала ограниченность возможностей познания, определенных данной парадигмой. Представляется, что «психологическое исследование религии обладает большим познавательным потенциалом» [2, с. 64], о чем мне уже приходилось писать ранее. С этим соглашаются многие выдающиеся представители современного религиоведения. Особое значение принадлежит вкладу Э. Фромма, разработавшему оригинальную концепцию изучения религии в рамках психоанализа. Тема религии часто встречается на страницах многочисленных трудов Эриха Фромма. Есть среди них и сочинения, специально посвященные феномену религии, где автор пытается нащупать психологические корни этого важнейшего элемента в жизни человечества. Безусловно, невозможно причислить Э. Фромма к приверженцам какой-либо определенной конфессии. Однако не следует относиться к нему как к противнику религиозного отношения к жизни. «Классики психоанализа, скажем откровенно, не боготворили религию. Но при этом они не были агрессивными атеистами или тем более богохульниками. И З. Фрейд, и К. Юнг, и Э. Фромм пытались отыскать земные корни религиозного сознания. Они усматривали их в психологических структурах индивида и коллективного целого» [1, с. 11].

Результаты исследования

Анализу религии посвящены такие работы Э. Фромма как: «Психоанализ и религия» (1950), «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960), «Вы будете как боги. Радикальная интерпретация Ветхого завета и его традиции» (1966). Широко известная книга Э. Фромма «Иметь или быть?» (1976) включает в себя главу: «Религия, характер и общество». Кроме того, уже в 1930 г. Э. Фромм публикует объемную статью «Догмат о Христе», в которой делается первая попытка соединения марксистской социологии и психоанализа при рассмотрении исторической и догматической эволюции христианства. Представляет интерес и его небольшая статья под названием: «Концепция мира у ветхозаветных пророков», где Э. Фромм говорит, что «концепция мира ветхозаветных пророков является частью общей исторической и религиозной их концепции, находящей свое самое полное выражение в идее мессианского времени; мир между людьми, между человеком и природой есть нечто большее, чем отсутствие раздоров; это воплощение истинной гармонии и единения, это опыт «искупления» в мире и внутри себя самого, это конец отчуждения, это возвращение к самому себе» [5, с. 175].

Э. Фромм задается вопросом о смысле человеческого существования, о том, насколько достижимо счастье для человека нашей технократической цивилизации. Человечество достигло невиданных успехов в деле достижения материального комфорта, но внутреннее состояние человека, его душевное развитие оставляет желать лучшего, «Никогда еще человек не подходил так близко, как сегодня, к осуществлению своих самых заветных надежд, – констатирует Э. Фромм. Однако – В нашей жизни нет братства, счастья, удовлетворенности; это духовный хаос и мешанина, близкие к безумию, – причем не к средневековой истерии, а скорее к шизофрении – когда утрачен контакт с внутренней реальностью, а мысль отделилась от аффекта» [7, с. 144] Но такой порядок вещей не норма, а скорее извращение. Э. Фромм верит в изначальную доброту человеческой природы. В заключительной части своего фундаментального труда «Анатомия человеческой деструктивности» он говорит: «Я уверен, что жестокость и деструктивность появляются лишь с разделением труда, ростом производства и образованием излишка продуктов, с возникновением государств с иерархической системой и элитарными группами. Эти черты усиливаются, и по мере развития цивилизаций, власть и насилие приобретают в обществе все большее значение» [4, с. 570].

Мысль Э. Фромма направлена на поиск выхода из такой тягостной ситуации, в которой оказался современный человек. Анализируя возможные пути, он отмечает: «Для одних выход – в возврате к религии: не с тем, чтобы уверовать, но чтобы спастись от невыносимости сомнения; они решаются на это не из благочестия, но ради безопасности. Исследователь современной ситуации, изучающий человеческую душу, – а не церковь – видит в этом шаге симптом нервного расстройства»

[7, с. 145–146]. Он утверждает, что люди, пытающиеся найти выход в возвращении к традиционной религии, подвергаются влиянию конфессиональных воззрений, предполагающих, что только «священники и занимаются душой, только они говорят от имени идеалов любви, истины, справедливости» [7, с. 146].

Метод психоанализа, разработанный Зигмундом Фрейдом, сделал возможным тончайшее исследование душевных процессов. При этом: «Аналитик – не теолог или философ и не претендует на то, что компетентен в этих областях; но в качестве врачевателя души аналитик занимается теми же проблемами, что и философия, и теология – душой человека и ее исцелением» [7, с. 148]. Таким образом, констатирует Э. Фромм: «мы обнаруживаем, что в настоящее время изучением души профессионально занимаются две группы: священники и психоаналитики. – Далее он задается вопросом – Каковы их взаимоотношения? Притязает ли психоаналитик на то, чтобы занять место священника, и неизбежна ли вражда между ними? Или же они – союзники, которые должны дополнять друг друга и оказывать друг другу теоретическую и практическую помощь?» [7, с. 148]

Э. Фромм указывает на то, что З. Фрейд придерживался идеи о несовместимости религии и психоанализа, К. Юнг же выступал за их союз. При этом сам Э. Фромм считает: «альтернатива непримиримая противоположность – либо тождество интересов» является ложной; тщательное и беспристрастное обсуждение вопроса обнаруживает, что отношение между религией и психоанализом слишком сложно, чтобы его можно было втиснуть в эту простую и удобную альтернативу» [7, с. 149]. Э. Фромм отрицает жесткую связь между заботой о душе и наличием религиозных воззрений, подчеркивая, что ядро проблемы состоит не в возврате к религиозной вере, но в том, живет ли человек в любви и мыслит ли он по истине.

Сравнивая взгляды З. Фрейда и К. Юнга на религию, Э. Фромм указывает на полную почти их диаметральность. Здесь он анализирует широко распространенное мнение о близости К. Юнга к религии и приходит к выводу о том, что подход К. Юнга есть ничто иное как: «проповедь релятивизма, который, хотя на поверхности более дружелюбен к религии, чем взгляды З. Фрейда, на по духу своему фундаментально противоположен таким религиям как иудаизм, христианство и буддизм» [7, с. 153–154]. Э. Фромм делает следующее заключение: «Фрейд критикует религию во имя этики – подход, который тоже может быть назван «религиозным»; Юнг сводит религию к психологическому феномену, одновременно поднимая бессознательное до уровня религиозного феномена» [7, с. 156]. Учитывая увлеченность самого Э. Фромма именно этической стороной человеческой жизни, становится понятным, что его симпатии находятся скорее на стороне основоположника психоанализа, нежели на стороне К. Юнга.

Желая уточнить терминологию в целях более плодотворного обсуждения данной проблематики, Э. Фромм предлагает собственное определение религии: «под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [7, с. 158]. Очевидно, что это слишком широкое определение, из которого ускользает важнейший элемент религии как таковой, а именно – вера в сверхъестественное и в возможность для человека иметь с ним реальную связь. Э. Фромм явно недооценивает мистический аспект бытия человека.

Э. Фромм признает наличие в человеческой природе религиозной потребности, общей всем людям. Различие состоит лишь в способе ее проявления. «Вопрос не в том, религия или ее отсутствие, но в том, какого рода религия: или это религия, способствующая человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или религия, которая эти силы парализует» [7, с. 161]. Как видим, религии Э. Фромм отводит некую служебную роль в раскрытии чисто человеческого потенциала; человек у него находится на самой вершине мироздания и не может определяться ничем иным кроме самого себя. В отличие от религиозно ориентированных гуманистов, у Э. Фромма теоцентризм вытесняется последовательным антропоцентризмом.

Исходя из вышесказанного, Э. Фромм утверждает, «что интересы ревностного религиозного человека и психолога здесь совпадают» [7, с. 161]. Специфическое содержание каждой

религии в равной степени должно интересовать богослова и психолога. По мнению Э. Фромма, связь между неврозом и религией, открытую З. Фрейдом, можно интерпретировать иначе, нежели это сделал отец психоанализа: «мы можем интерпретировать невроз как личную форму религии, более точно – как возвращение к примитивным формам религии, противостоящим официально признанным образцам религиозной мысли» [7, с. 162]. Невротики обнаруживают многочисленные формы личного ритуала. Современность же являет нам примеры замаскированного тотемизма.

Э. Фромм постулирует «важное отличие религиозного культа от невроза, ставящее его значительно выше последнего, – оно касается получаемого от ритуала удовлетворения» [7, с. 165]. Речь идет о поддержке группы, дающее индивиду мощное чувство безопасности. Критикуя традиционные религии за их конформизм, Э. Фромм предлагает прекратить говорить о «религии вообще» и выделяет различные типы религии и религиозного опыта. Наиболее значимым, с его точки зрения, является различение авторитарных и гуманистических религий, которое справедливо как по отношению к теистическим, так и не теистическим религиям.

Обратимся к наиболее детальному анализу этого различения, основополагающего для концепции Фромма в целом, «Существенным элементом авторитарной религии и авторитарного религиозного опыта является полная капитуляция перед силой, находящейся за пределами человека» [7, с. 167]. Антитеза послушание – непослушание являет здесь собой вершины добродетели и греха. «Гуманистическая религия, напротив, избирает центром человека и его силы» [7, с. 168], – пишет Э. Фромм. В этом типе религии религиозный опыт основан на переживании единства со всем сущим, постигаемом мыслью и любовью. Преобладающим настроением здесь является радость, а не страдание и вина. В теистических гуманистических религиях, по мнению Э. Фромма, Бог является «символом сил самого человека, реализуемых им в жизни, а не символом насилия и господства, не символом власти над человеком» [7, с. 168].

Примерами гуманистических религий являются для Фромма ранний буддизм, даосизм, учение пророка Исайи, раннее христианство, а также учения Сократа и Спинозы и религия Разума во Французской революции. Основанием для подобной классификации выступает на различие в системе мышления, но способ человеческих отношений, лежащих в основе данных учений. При этом Э. Фромм считает, что иудео-христиансткая традиция включает как гуманистический, так и авторитарный принципы, которые сохраняются на всем протяжении ее развития. Особая роль здесь принадлежит мистическим тенденциям, которые рассматриваются Э. Фроммом в первую очередь с позиции соотношения с этическим и социальным элементами. Гуманистическая сторона христианства, ярко проявившая себя в мистических учениях, характеризуется Э. Фроммом следующей фразой: «Бог – это символ не власти над человеком, но человеческого самовластия» [7, с. 175–176]. Всепоглощающий антропоцентризм Э. Фромма здесь очевиден.

Развивая свой ход аргументации, Э. Фромм заявляет, что в гуманистической религии Бог является образом высшей человеческой самости, в авторитарной – Бог присваивает себе то, что первоначально было собственностью человека: «он владеет его разумом и его любовью» [7, с. 176]. Здесь действует, по мнению Э. Фромма, механизм проекции: «Человек проецирует лучшее, что у него имеется, на Бога и тем самым обедняет себя» [7, с. 176]. Этот же механизм действует в межличностных отношениях мазохистского типа и в отношениях массы к вождю в тоталитарных обществах. Вследствие того, что лучшие способности человека спроецированы на Бога, сам человек отчуждается от себя: «Только через посредство Бога он имеет доступ к самому себе» [7, с. 176]. При этом такое отчуждение ставит человека в рабскую зависимость от Бога и делает его злым; «священное» отделяется от «мирского». Перед человеком стоит дилемма: «Чем больше он славит Бога, тем он опустошеннее. Чем он опустошеннее, тем более греховным он себя чувствует, тем более славит Бога и тем менее способен к восстановлению самости» [7, с. 177].

Э. Фромм отмечает, что «анализ религии не должен ограничиваться теми психологическими процессами, на которых основан религиозный опыт» [7, с. 177]. Исследователь должен отыскать условия, способствующие развитию авторитарных и гуманистических структур, обусловливающие появление соот-

ветствующих видов религиозного опыта. Ведь характер человека сформирован определенной структурой общественного уклада. Э. Фромм различает понятия смирения и самоуничижения, находя подтверждение этому в материалах клинического исследования мазохистских черт характера. Далее он проводит различие между стадной и собственно человеческой природой в человеке, которое лежит в основе двух видов ориентации: на близость к стаду и на разум. При этом сама «мысль имеет эмоциональную матрицу» [7, с. 183]. С помощью психоанализа, считает Э. Фромм, можно обнаружить, «что одна и та же человеческая реальность может скрываться за различными религиями, а также, что противоположные человеческие установки могут лежать в основании одной и той же религии» [7, с. 185].

Вывод Э. Фромма, основанный на вышеприведенных суждениях вполне понятен: «Если религиозные учения способствуют росту, силе, свободе и счастью верующих в них людей, мы видим плоды любви. Если они ведут к ущемлению человеческих способностей, к несчастию и отсутствию каких-либо плодов, то рождены не любовью, – и не важно, как хотела бы представить этот вопрос догма» [7, с. 185]. При этом не следует забывать, что: «Радикальный критический разум лишь тогда бывает плодотворным, когда он выступает в единстве с бесценным человеческим даром, имя которому – любовь к жизни» [4, с. 575].

Обращаясь к проблеме «врачевания души», Э. Фромм предлагает различать психоанализ, занимающийся проблемой социального приспособления и психоанализ, нацеленный на «исцеление души». Последний тип видит цель терапии в наилучшем развитии личности и реализации индивидуальности. «Здесь психоаналитик – не советник по вопросам приспособления», а используя выражение Платона, «врачеватель души» [7, с. 191]. За человеческим отношением, лежащим в основе гуманистических религий, Э. Фромм усматривает общую концепцию, согласно которой главным измерением человеческого существования является любовь. Он проводит параллель с психоанализом второго типа: «Цель психоаналитического врачевания души состоит в том, чтобы помочь пациенту достичь того отношения к жизни, которое я называю «религиозным»» [7, с. 193]. Особенно важно здесь понимать, что «психоаналитический процесс сам по себе есть поиск истины» [7, с. 194]. Ведь бессмысленность человеческого существования притупляет ощущение собственного «Я», и зачастую человек даже не осознает этого. «В XIX в. проблемой было «Бог умер», в XX стало «умер человек». В XIX в. бесчеловечность означала жестокость, в XX в. Она означает шизоидное самоотчуждение» [8, с. 94]. Отметим от себя, что XXI в. в этом смысле начинается не слишком обнадеживающе.

Э. Фромм признает правоту З. Фрейда в признании им Эдипова комплекса центральным для проблемы невроза, но предлагает освободить фрейдовскую концепцию от «узкой формулировки в сексуальных терминах» и понимать «шире, в плане межличностных отношений» [7, с. 197]. Он ссылается здесь на К. Юнга, который давно еще показал необходимость такой ревизии. Фромм отмечает, что «все великие религии начинали с формулировки табу на инцест и затем переходили к позитивным формулировкам свободы» [7, с. 198], так как лишь по мере преодоления инцестуозных связей человек обретает способность критического отношения к своей группе. Но группа склонна эксплуатировать эти связи в целях манипуляции индивидом в собственных интересах. «Трагедия всех великих религий, – пишет Э. Фромм, – заключается в том, что они нарушают и извращают принципы свободы, как только становятся массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией» [7, с. 199].

Заповедь о любви является общей для всех гуманистических религий, но ее выполнение оказывается очень трудным делом. Каждый человек обладает потребностью в любви, основу которой, по мнению Э. Фромма, составляет переживание одиночества и желание его преодолеть с помощью объединения. «Религиозная форма любви, которая называется любовью к Богу, в психологическом смысле не является чем-то отличным. Она тоже берет начало в потребности преодолеть отчужденность и достичь единства» [6, с. 81]. Э. Фромм рассматривает различие между матриархальными и патриархальными элементами в религии в качестве одного из факторов, определяющих природу любви к Богу. Другим фактором здесь является «уровень зрелости, достигнутой индивидом, а значит, и уровень зрелости его понятия Бога и его

любви к Богу» [6, с. 85]. Следует оговориться, что Э. Фромм вкладывает в понятие Бога отнюдь не традиционно-религиозное содержание. Для него: «это только исторически обусловленное понятие, в котором человек на определенном историческом этапе выразил опыт восприятия своих высших сил, свое страстное стремление к истине и единству» [6, с. 90].

Развивая свои мысли о любви к Богу, Э. Фромм проводит различие между духовным опытом Востока и Запада, выразившимся соответственно в «парадоксальной» и аристотелевской логике. Он считает, что любовь к Богу на Западе – это некий мысленный опыт. «В восточных религиях и мистицизме любовь к Богу – это напряженное чувственное переживание единства, нераздельно слитое с выражением этой любви в каждом жизненном действии» [6, с. 98]. Далее наш мыслитель проводит параллель между любовью к собственным родителям и любовью к Богу, считая, что они неразделимы. В более общем плане, природа любви человека к Богу соответствует природе его любви к ближнему. Мысль эта не блещет новизной, но подобное напоминание для множества наших современников может выступать в качестве откровения.

И вот в этом пункте цели религии и психоанализа совпадают, так как «аналитическая терапия есть, по существу, попытка помочь пациенту обрести или восстановить способность к любви» [7, с. 200], а все проблемы невротика проистекают как раз из его неспособности любить. Учитывая же, открытое отцом психоанализа, отсутствие жесткой границы между нормой и патологией, все это касается любого из живущих на Земле.

Далее Э. Фромм обращается к концепциям греха и вины, различая, как обычно, их авторитарную и гуманистическую интерпретации. В первом случае «грех есть, прежде всего, неподчинение власти и лишь затем – нарушение этических норм» [7, с. 202]. Во втором: «грех – это, прежде всего, грех в отношении себя, а не Бога» [7, с. 201]. Соответственно этому различаются и типы раскаяния: страх и трепет, с одной стороны, и стимул к исправлению – с другой. И далее мы видим очередную параллель: «Проблема вины в психоанализе играет не меньшую роль, чем в религии» [7, с. 202]. Э. Фромм приводит данные клинического опыта: «Когда пациент преодолевает авторитарные реакции на вину или перестает отрицать существование моральных проблем, мы наблюдаем новую реакцию, очень похожую на ту, которая характерна для гуманистического религиозного опыта» [7, с. 203]. Именно на достижение такой установки и нацелено психоаналитическое врачевание души, утверждает Э. Фромм.

Э. Фромм считает, что в подавляющем большинстве случаев различие религиозного и этического носит чисто эпистемологический характер, и пытается разъяснить специфику собственно религиозного опыта. Первым его аспектом является удивление перед загадкой бытия, – начало всякой мудрости, по Сократу. Второй аспект: «крайняя озабоченность смыслом жизни, самоосуществлением человека» [7, с. 205]. Третий аспект состоит в ощущении единства со всем мирозданием, исключающим, однако, какое бы то ни было растворение или умаление самости индивида. «Религиозная установка в этом смысле есть в этом смысле и наиболее полный опыт индивидуальности, и его противоположность: это не смесь того и другого, но полярности; из напряжения между ними и возникает религиозный опыт» [7, с. 205].

Данный вид религиозного опыта тесно связан с психоаналитическим процессом, где важнейшими элементами достижения терапевтического успеха служат все те же удивление, забота и чувство единства. Отметим, что Э. Фромм понимает бессознательное иным образом, нежели З. Фрейд или К. Юнг. Он считает их концепции односторонними искажениями истины, определяя бессознательное как ту часть самости, которая исключена из организованного Эго и «содержит и низшее и высшее, и худшее и лучшее» [7, с. 206]. Мы должны отказаться от подавления, заменив его принципом проникновения и интеграции, что позволит нам «поверить в жизнь, а не в порядок» [7, с. 207].

Психоанализ не является угрозой для религии, считает Э. Фромм, если только мы остаемся в контексте различения между авторитарной и гуманистической религиями и конформистским и исцеляющим направлениями психоанализа. Однако, в религии имеются различные аспекты, одни из которых подвержены воздействию со стороны психоанализа и современной культуры, другие же ос-

таются незатронутыми. Э. Фромм предлагает обсудить четыре аспекта: переживание, научно-магический аспект, ритуал и семантический аспект. Переживанию, под которым имеется в виду религиозное чувство и служение, не угрожают ни психоанализ, ни другие науки. Наибольшую опасность здесь представляет практика повседневного существования, та рутина, которая заглушает подлинные чувства. «В наибольшей степени религиозной установке угрожает то, что я называю «рыночной ориентацией» современного человека» [7, с. 208], утверждает мыслитель.

Наша российская современность дает весомый повод задуматься над следующими словами Эриха Фромма: «Те же, кто заботится о религиозном чувстве, – не важно, являются эти люди религиозными или нет, – не будут очень уж радоваться переполненным церквам и новообращенным. Они подвергнут самой резкой критике мирскую практику и признают, что именно самоотчуждение человека, его безразличие к себе и другим, коренящееся во всей нашей мирской культуре, – а вовсе не психология или любая другая наука – являются реальными угрозами для религиозной установки» [7, с. 210].

Воздействие научного прогресса на научно-магический аспект религии является совершенно иным. По мере развития возможностей человека влиять на природу терялась значимость религиозных воззрений на эту тему. Проблема здесь в том, что Запад, в отличие от Востока, не проводил четкого различия между теми частями религии, которые имели дело с человеком и теми ее аспектами, которые были направлены на объяснение природы. Следствием этого явилась борьба между научными и религиозными взглядами в западном мире.

Обращаясь к третьему аспекту религии – ритуалу, мы должны отметить, что ритуалы привлекали особое внимание со стороны психоаналитиков. Было замечено, что вынужденный ритуал выполняет двоякую функцию, защищая пациента от чувства вины, но и увековечивая при этом данные импульсы. Сходство невротических ритуалов с религиозными церемониями привело многих психоаналитиков к заключению, будто религиозные ритуалы вполне аналогичны неврозу навязчивых состояний. Э. Фромм подчеркивает важность этого открытия, замечая при этом, что религиозные ритуалы не всегда иррациональны, что обязательно имеет место в неврозе. Рациональный ритуал, по его мнению, «не отвращает подавленные импульсы, но выражает стремления, которые индивид считает ценными» [7, с. 214]. Бросается в глаза, что иррациональный ритуал носит навязчиво-вынужденный характер и сопровождается чрезмерным страхом при нарушении условий его исполнения. Психоанализ внес большой вклад в понимание ритуалов, заключающийся в выявлении психологических оснований потребности в ритуальном действии. Вообще же, «ритуал является символическим выражением мыслей и чувств с помощью действия» [7, с. 215]. Ритуал является необходимой частью человеческой жизни. «Потребность в ритуале неоспорима, и она крайне недооценивается», – заключает Э. Фромм. Обратимся теперь к последнему аспекту религии, выделенному Фроммом, – семантическому. Религия говорит на языке символов, сущность которого заключается в том, «что внутренние переживания, мысли и чувства выражаются таким образом, как если бы они были чувственными ощущениями» [7, с. 216]. Сновидения, мифы и религиозное мышление говорят на одном языке, который является единственным универсальным языком для всего человечества. З. Фрейд заложил основания для нового понимания религиозных символов, которое не возвращает к религии, но «ведет к новому взгляду на глубокую и значимую мудрость, выраженную с помощью религии в символическом языке» [7, с. 217].

Выводы

Завершая исследование воззрений Эриха Фромма на религию, обратимся к выводам, проистекающим из его хода аргументации. Он утверждает, что «религиозная проблема – это не проблема Бога, но проблема человека» [7, с. 217]; религиозная символика выражает только лишь определенные виды человеческого опыта. Э. Фромм указывает на то, что многие ревнители религии являются по своей психологической установке идолопоклонниками, либо вовсе лишены веры. И наоборот, многие из пламенных атеистов обнаруживают подлинно религиозные качества в своей деятельности. «Акцент на утверждение или отрицание символа «Бог» мешает пони-

манию религиозной проблемы как проблемы человеческой и препятствует развитию человеческого отношения к миру, которое можно назвать религиозным в гуманистическом смысле» [7, с. 217].

Таким образом, мы видим, что Э. Фромм не признает за словом «Бог» никакой реальности, помимо собственно человеческой. Он говорит о современных теологах и философах, которые сохраняют этот термин, но наделяют его при этом смыслом, радикально отличным от традиционно-религиозного. «Реально наличествует не конфликт между верой в Бога и «атеизмом», но конфликт между гуманистической религиозной установкой и подходом, который равен идолопоклонству, независимо от того, независимо от того, каким образом последний выражается – или каким образом маскируется – в сознательном мышлении» [7, с. 218]. Более того, Э. Фромм считает употребление данного символа проблематичным даже со строго монотеистической точки зрения, указывая на неопределимость и неименуемость Бога в Ветхом Завете. «Бог подобен горизонту. Ставящему предел нашему взгляду. Наивному уму он представляется чем-то реальным, чем-то, что можно потрогать; однако заниматься поисками горизонта – значит искать миражи» [7, с. 218].

Э. Фромм призывает человечество объединиться для разоблачения современных форм идолопоклонства и прекратить всякие споры о Боге. Сущность же идолопоклонства он видит в особом человеческом отношении: обожествлении вещей, частностей и повиновение им. Фромм надеется, что, сплотившись в борьбе против этого идолопоклонства, «мы обретем больше смирения и братской любви» [7, с. 221]. Функциональное же назначение религии состоит, по его мнению, в следующем: «религия имеет троякую функцию: для всего человечества – утешение за лишения судьбы; для большинства людей – побуждение к эмоциональному принятию их классового положения; а для доминирующего меньшинства – облегчение чувства вины, вызванного страданиями тех, кого они угнетают» [5, с. 29].

Итак, фроммовская трактовка религии страдает чрезмерной размытостью; «при подобном подходе понятие «религия» теряет всякую определенность, утрачивает свои инструментальные функции как средство познания» [3, с. 187] – подчеркивает современный исследователь. Фромм говорит о необходимости религии для современного человечества, но религии «гуманистической», одним из пророков которой он себя, видимо, и считает. Апелляция к чисто психологической субъективности человека и уход от онтологической проблематики делает религию, предлагаемую Э. Фроммом, чем-то весьма эфемерным, хотя сам пафос его трудов достоин всяческого внимания и уважения и является фундаментальным вкладом в современное религиоведение.

Список использованных источников / References

1. Gurevich, P. S. (1998). Partitura bessoznatel'nogo i uroki istorii [Score of the unconscious and lessons of history]. In Je. Fromm, *Dogmat o Hriste* (pp. 7–14). Moscow: AST (in Russian) [Гуревич, П. С. (1998). Партитура бессознательного и уроки истории. В Э. Фромм, *Догмат о Христе* (с. 7–14). Москва: АСТ].

2. Klimkov, O. S. (2001). Integracija psihoanaliticheskogo i sociologicheskogo podhodov v sovremennom religiovedenii [Integration of psychological and sociological approaches in modern religious studies]. In *Metodologija gumanitarnogo znanija v perspektive XX veka* (pp. 62–65). Saint-Petersburg: Izd-vo Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obshhestva (in Russian) [Климков, О. С. (2001). Интеграция психоаналитического и социологического подходов в современном религиоведении. В *Методология гуманитарного знания в перспективе XX века* (с. 62–65). Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества].

3. Popova, M. A. (1985). *Frejdizm i religija* [Freudianism and religion]. Moscow: Nauka (in Russian) [Попова, М. А. (1985). *Фрейдизм и религия*. Москва: Наука].

4. Fromm, Je. (1998). *Anatomija chelovecheskoj destruktivnosti* [Anatomy of human destructiveness]. Moscow: AST (in Russian)
[Фромм, Э. (1998). *Анатомия человеческой деструктивности*. Москва: АСТ].

5. Fromm, Je. (1998). *Dogmat o Hriste* [The dogma of Christ]. Moscow: AST (in Russian)
[Фромм, Э. (1998). *Догмат о Христе*. Москва: АСТ].

6. Fromm, Je. (1990). *Iskusstvo ljubit': Issledovanie prirody ljubvi* [The art of love: Exploring the nature of love]. Moscow: Pedagogika (in Russian)
[Фромм, Э. (1990). *Искусство любить: Исследование природы любви*. Москва: Педагогика].

7. Fromm, Je. (1990). Psihoanaliz i religija [Psychoanalysis and religion]. In A. Jakovleva (Ed.), *Sumerki bogov* (pp. 143–221). Moscow: Politizdat (in Russian)
[Фромм, Э. (1990). Психоанализ и религия. В А. Яковлева (Ред.), *Сумерки богов* (с. 143–221). Москва: Политиздат].

8. Jung, K. (1998). *Bog i bessoznatel'noe* [God and the Unconscious]. Moscow: AST (in Russian)
[Юнг, К. (1998). *Бог и бессознательное*. Москва: АСТ].